Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional

Por Slavoj Žižek | 1997

Quienes todavía recuerdan los viejos tiempos del Realismo Socialista son concientes del papel clave que desempeño la noción de lo “típico”: la literatura verdaderamente progresista debía representar héroes típicos en situaciones típicas. Aquellos escritores que retrataban en forma sombría la realidad soviética no se los acusaba simplemente de mentir; la acusación más bien consistía en que ofrecían un reflejo distorsionado de la realidad social al describir los restos del pasado decadente, en vez de centrarse en los fenómenos “típicos”, es decir, en aquellos que expresaban la tendencia histórica subyacente del progreso hacía el comunismo. Aunque esta noción pueda sonar ridícula, su pizca de verdad reside en el hecho de que toda noción ideológica universal siempre está hegemonizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia.

¿Por qué la madre soltera es “típica”? Si se considera el rechazo que manifiesta la Nueva Derecha hacia el Estado de Bienestar en los Estados Unidos, por ejemplo, la ineficacia con la que se asocia la noción universal de Estado de Bienestar se apoya en la representación seudoconcreta de la madre soltera afroamericana, de mala fama, como si, en última instancia, el bienestar social fuera un programa para madres solteras negras. Es decir, el caso particular de la madre soltera negra es concebido veladamente como aquél caso típico del Estado de Bienestar y de todo lo que funciona mal en él. En el caso de la campaña contra el aborto, el caso “típico” es exactamente el contrario: se trata ahora de una mujer profesional, sexualmente promiscua, que valora su carrera por encima de su misión “natural”, aunque esta caracterización entre en franca contradicción con el hecho de que la gran mayoría de abortos ocurren en familias de clase media baja con muchos hijos. Este giro específico -un contenido particular es divulgado como “típico” de la noción universal- constituye el elemento de fantasía, el soporte o fondo fantasmático de la noción ideológica universal. Para decirlo en términos kantianos, se desempeña el papel del “esquematismo trascendental” al convertir el concepto universal vacío en una noción que se relaciona o se aplica directamente a nuestra “experiencia real”. Esta particular fantasmática no es, de ninguna manera, una ilustración o ejemplificación insignificante: es en este nivel que las batallas ideológicas se ganan o se pierden. La perspectiva cambia radicalmente en cuanto percibimos como “típico” el caso de un aborto en una familia numerosa de clase media baja que no puede hacerse cargo de otro niño.[1]

Este ejemplo muestra claramente en qué sentido lo universal es el resultado de una escisión constitutiva, en la cual la negación de una identidad particular transforma a esta identidad en el símbolo de la identidad y la completud como tales[2]: el Universal adquiere existencia concreta cuando algún contenido particular comienza a funcionar como su sustituto. Hace un par de años la prensa amarilla inglesa trato con insistencia el tema de las madres solteras, presentándolas como fuente de todos los males de la sociedad moderna, desde la crisis de presupuesto hasta la delincuencia juvenil. Este espacio ideológico, la universalidad del “Mal social moderno” cobró forma sólo a través de la escisión de la figura de la “madre soltera”: por un lado, la figura en tanto particular, por el otro, en tanto sustitutivo del Mal social moderno. El hecho de que el vínculo entre el Universal y el contenido particular que funciona como su sustituto sea contingente significa precisamente que es el resultado de una batalla política por la hegemonía ideológica. Sin embargo, la dialéctica de esta lucha es más compleja que lo que indica la versión marxista estándar, según la cual los intereses particulares asumen la forma de universalidad (“los derechos humanos universales son de hecho los derechos del hombre blanco propietario...”). Para funcionar, la ideología dominante tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En otras palabras, cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares: el contenido particular autentico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación. Desde luego la ideología fascista “manipula” el anhelo autentico por parte del pueblo de una verdadera solidaridad comunitaria y social, en contra de la competencia descarada y la explotación; desde luego dicha ideología “distorsiona” la expresión de este deseo con el objeto de legitimar la

continuación de las relaciones de explotación y dominación social. Sin embargo, para poder llegar a la distorsión de ese autentico deseo, tiene primero que incorporarlo... Etienne Balibar estaba ampliamente justificado cuando invirtió la clásica formula marxista: las ideas dominantes no son precisamente las ideas de aquellos que dominan.[3] ¿Cómo se convirtió el cristianismo en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones fundamentales de los oprimidos –la verdad está del lado de los que sufren y son humillados, el poder corrompe, etcétera- y rearticulándolos de tal forma que se volvieran compatibles con las relaciones existentes de dominación.

El deseo y su articulación

Uno se ve tentado aquí a referirse a la distinción freudiana entre el pensamiento latente del sueño y el deseo inconciente expresado en el sueño. No se trata de lo mismo: el deseo inconciente se articula, se inscribe por medio de la "perlaboración", es decir, se trata de la traducción del pensamiento latente del sueño al texto explícito de un sueño. Análogamente no hay nada "fascista"(o "reaccionario", o que parezca una calificación por el estilo) en el pensamiento latente del sueño de la ideología fascista (es decir, el anhelo de una autentica solidaridad comunitaria y social); lo que da cuenta del carácter propiamente fascista de esta ideología es la forma en que el "trabajo ideológico del sueño" elabora y transforma dicho "pensamiento latente", convirtiéndolo en el texto ideológico explícito que continua legitimando las relaciones sociales de explotación y de dominación. ¿Acaso no es lo mismo que ocurre hoy con el populismo de derecha? ¿Los críticos liberales no son demasiado ligeros al desestimar los valores a los que apela el populismo, tildándolos de inherentemente "fundamentalistas" o "protofascistas"?

Por lo tanto, la no-ideología lo que Fredric Jameson llama el momento utópico, presente aún en la ideología más atroz –resulta absolutamente indispensable: en cierto sentido la ideología no es sino el modo de aparición, la distorsión o el desplazamiento formal, de la no-ideología. Para tomar el peor caso imaginable, ¿acaso el antisemitismo nazi no se bastaba en el deseo utópico de una vida comunitaria autentica, en el rechazo plenamente justificado de la irracionalidad propia de la explotación capitalista? Nuestra opinión, nuevamente, es que resulta teórica y políticamente incorrecto denunciar este anhelo como una "fantasía totalitaria", esto es, buscar en él las "raíces" del fascismo. Se trata de un error habitual que comete la critica liberal-individualista del fascismo: en realidad, lo que lo hace "ideológico" es su articulación, es decir, la forma en que se hace funcionar este deseo como legitimador de una determinada concepción acerca de lo que es la explotación capitalista (el resultado de la influencia judía o el predominio del capital financiero por sobre el "productivo", el cual aparecería como el único que establece una "relación" armoniosa con los trabajadores) y del modo en que podemos vencer dicha explotación (a través de la eliminación de los judíos).

La lucha por la hegemonía ideológica y política siempre es, por lo tanto, la lucha por la apropiación de términos que se sienten "espontáneamente" como apolíticos, como si trascendieran las fronteras políticas. No resulta sorprendente que el nombre del movimiento disidente más importante de los países comunistas del este de Europa haya sido "Solidaridad", un significante que remite a la completud imposible de la sociedad, si es que alguna vez existió tal cosa. Es como si en Polonia, en '80, se hubiese llevado a un extremo lo que Laclau denomina la lógica de la equivalencia: "los comunistas en el poder" representaban la encarnación de la no-sociedad, de la decadencia y la corrupción. Todos mágicamente se unieron contra ellos, incluso los "comunistas honestos" desilusionados. Los nacionalistas conservadores acusaban a los comunistas de traicionar los intereses polacos a favor del amo soviético; los individuos que hacía negocio veían en ellos un obstáculo para la actividad capitalista desenfrenada; para la Iglesia católica los comunistas eran ateístas amorales; para los campesinos representaban la fuerza de la violenta modernización que acababa con la vida rural; para los artistas y los intelectuales, el comunismo era sinónimo de censura opresiva y estúpida; los trabajadores se veían no sólo explotados por la burocracia del Partido, sino además humillados por el argumento de que esto se hacía en representación de ellos; por último, los izquierdistas desilusionados percibían el régimen como una tradición al "verdadero socialismo". La imposible alianza política entre todas estas posiciones divergentes y potencialmente antagónicas sólo fue

posible bajo la bandera de un significante que se sitúa –y así lo hizo- en el borde que separa la política de la prepolítica. “Solidaridad” fue la opción perfecta: funciona políticamente ya que designa la unidad “simple” y “fundamental” de los seres humanos que debería reunirlos más allá de las diferencias políticas.[4]

Los instintos básicos conservadores

¿Qué nos dice todo esto de la recién victoria electoral de los laboristas en Gran Bretaña? No sólo que, en una operación hegemónica modelo, se reapropiaron de nociones apolíticas como “decencia”, sino que apuntaron con éxito a la obscenidad propia de la ideología tory. En las declaraciones explícitas de corte ideológico por parte de los tories, siempre subyacía un doble discurso, un mensaje entrelineas obsceno, no reconocido públicamente. Cuando, por ejemplo, lanzaron su infausta campaña de “retornos a las fuentes” [Back to Basics], la obscenidad fue expuesta claramente por Norman Tebbitt, “jamás tímido para mostrar los trapos sucios del inconsciente conservador”[5]

“Muchos votantes tradicionalmente laboristas han comprendido que comparten nuestros valores: que el hombre no es sólo un animal social sino también territorial; debe ser parte de nuestra agenda satisfacer esos instintos básicos de tribalismo y territorialidad”[6]

Aquí se ve, finalmente, de qué se trataba el “retorno a las fuentes”: de la reafirmación de “bajos instintos” egoístas, tribales, bárbaros, que acechan tras el rostro de la sociedad burguesa civilizada. Todos recordamos la (merecidamente) famosa escena de la película Bajos Instintos, de Paul Verhoeven (1992), en la cual, en el curso de la investigación policial, Sharon Stone descruza las piernas por un instante y revela a los policías fascinados una visión fugaz de su vello púbico. Una declaración como la de Tebbitt es, sin duda, un equivalente ideológico de ese gesto, que permite echar una rápida mirada hacia la intimidad obscena del edificio ideológico thatcheriano (Lady Thatcher tenía demasiada “dignidad” para llevar a cabo con demasiada frecuencia este gesto a lo Sharon Stone, por eso el pobre Tebbitt tuvo que sustituirla). En este contexto, el énfasis laborista en la “decencia” no fue un caso de simple moralismo: más bien su mensaje era que ellos no están en el mismo juego obsceno, que sus declaraciones no contienen “entre líneas” el mismo mensaje obsceno.

En la actual constelación ideológica, este gesto resulta más importante de lo que puede parecer. Cuando la administración Clinton resolvió el estancamiento al que se había llegado –a propósito de los gays en la Armada norteamericana- mediante el acuerdo de “No pregunte, no diga” (por el cual no se les pregunta directamente a los soldados si son gay, de manera que no estén obligados a mentir y a negarlo; a pesar de no estar formalmente admitidos en la Armada, son tolerados en la medida en que su orientación sexual se mantenga privada y no intenten activamente involucrar a otros), dicha medida oportunista fue criticada, con justificación, por entrañar actitudes homofóbicas, aunque no se prohibe directamente la homosexualidad, el status social real de los homosexuales se ve afectado por la mera existencia de la homosexualidad, en tanto amenaza virtual que obliga a los gays a no revelar su identidad sexual. En otras palabras, lo que logro esta solución fue elevar explícitamente la hipocresía al rango de principio social, con una actitud análoga a la que los países católicos tradicionales tienen respecto de la prostitución: simulamos que los gays no existen en la Armada, es como si efectivamente no existieran (para el gran Otro). Los gays deben de ser tolerados, bajo la condición de que acepten la censura básica de su identidad...

Aunque a su nivel plenamente justificada, la noción de censura que está en juego en está crítica (con su resonancia foucaulitiana del Poder, el cual –en el mismo acto de censura y otras formas de excclusión- genera el exceso que intenta contener y dominar) resulta insuficiente en un punto central: lo que pierde de vista es la forma en que la censura no sólo afecta el status de la fuerza marginal o subversiva que el discurso del poder intenta dominar, sino que –en un nivel aún más radical- quiebra desde adentro el discurso de poder. Uno debería aquí hacerse una pregunta ingenua, pero igualmente crucial: ¿Porqué la Armada se resiste con tanta fuerza a aceptar públicamente gays en sus filas? Hay una única respuesta coherente posible: no es porque la homosexualidad sea una amenaza para la llamada economía “fálica y patriarcal” de la Armada, sino porque, por el contrario,

la comunidad de la Armada depende de la homosexualidad frustrada/negada en tanto componente clave del vínculo masculino entre los soldados.
Según mi propia experiencia, recuerdo hasta que punto la vieja e infame Armada Yugoslava era homofóbica –cuando se descubría que alguien tenía inclinaciones homosexuales, se lo convertía inmediatamente en un paria, antes de echarlo formalmente de la Armada- y, al mismo tiempo, la vida diaria en la Armada estaba cargada de insinuaciones homosexuales. Por ejemplo, cuando los soldados hacían la fila para recibir su comida, una broma vulgar habitual era de meter el dedo en el trasero de la persona que estaba adelante y luego sacarlo rápido, de manera tal que cuando la víctima sorprendida se daba la vuelta, no sabía cuál de los soldados que sonreían estúpida y obscenamente lo había hecho. La forma más común de saludar a un colega soldado en mi unidad era –en vez de simplemente decir "¡Hola!" –"¡Chupámela!" ("Pusi kurac", en serbo –croata); esta formula era tan común que había perdido completamente su connotación obscena y se decía en forma totalmente neutral, como un mero acto de cortesía.

Censura, poder y resistencia

Esta frágil coexistencia de una homofobia extrema y violenta y una economía libidinal homosexual, frustrada, subterránea, no reconocida públicamente, es la prueba de que el discurso de la comunidad militar sólo puede funcionar en tanto censure sus propios constituyentes libidinales. En un nivel ligeramente distinto, lo mismo ocurre con las golpizas y las humillaciones con las que los marines norteamericanos reciben al colega recién llegado: a modo de ceremonia le pinchan medallas directamente sobre la piel y otras cosas por el estilo. Cuando estas prácticas se hicieron publicas -alguien las grabo secretamente en vídeo- se genero un escándalo. Pero, lo que causo indignación en el público no era la práctica en si misma (todo el mundo sabía que ocurría algo así), sino el hecho de que se hiciera pública. ¿Acaso fuera de los limites de la vida militar no encontramos un mecanismo autocensor similar en el populismo conservador, con sus tendencias sexistas y racistas?. En la campaña de elección de Jesse Helms no se admite públicamente el mensaje racista y sexista –en la esfera pública, incluso se lo desmiente categóricamente- pero éste se articula en una serie de indirectas y dobles mensajes. En las actuales condiciones ideológicas, esta clase de autocensura es necesaria si se pretende que el discurso de Helms siga siendo efectivo. En el caso de que se explicara directamente, en forma pública, el sesgo racista, éste lo tornaría inaceptable para el discurso político hegemónico; por otra parte, si abandonara ese mensaje racista en código, autocensurado, peligraría el apoyo del electorado al que se dirige. El discurso populista conservador constituye entonces, un buen ejemplo de discurso de poder cuya eficacia depende del mecanismo de autocensura, es decir, descansa en un mecanismo que es efectivo en la medida en que se mantenga censurado. Se podría incluso decir que, contrariamente a la imagen, presente en la critica cultural, de un discurso o una practica radicalmente subversivos "censurados" por el Poder, hoy más que nunca el mecanismo de censura interviene fundamentalmente para aumentar la eficacia del discurso del poder mismo.
Aquí se debe evitar la tentación de caer en la antigua idea izquierdista de que "es mejor enfrentar un enemigo que admite públicamente sus tendencias (racistas, homofóbicas, etcétera) que la actitud hipócrita de quien denuncia públicamente aquello que avala en secreto". Esta idea lamentablemente subestima lo que significa política e ideológicamente mantener las apariencias: la apariencia nunca es "meramente la apariencia"; esta afecta profundamente la posición sociosimbólica real de aquellos a los que concierne. Si las actitudes racistas se hicieran aceptables en el discurso político e ideológico dominante, se inclinaría radicalmente la balanza de la hegemonía ideológica toda. Esto es lo que probablemente Alain Badiou tenía en mente cuando, con ironía, consideró a su trabajo como una búsqueda del "buen terror": Hoy, frente a la emergencia de un nuevo racismo y un nuevo sexismo, la estrategia pasa por hacer impronunciables semejantes enunciados, de manera que el que crea en ellos automáticamente este descalificándose a sí mismo –como ocurre, en nuestro universo, con aquellos que aprueban el fascismo-. Uno puede ser conciente, por ejemplo, del modo en que el fascismo transforma las autenticas aspiraciones a una comunidad, pero decididamente no debe debatir "cuanta gente

realmente murió en Auschwitz”, o “los aspectos buenos de la esclavitud”, o “la necesidad de recortar los derechos colectivos de los trabajadores”, y cosas por el estilo. La posición en este punto debe ser desvergonzadamente “dogmática” y “terrorista”: estas cuestiones no son objeto de una discusión abierta, racional y democrática.
Es posible oponer esta escisión constitutiva y la autocensura en el mecanismo de poder al motivo foucaultiano de la interconexión entre Poder y resistencia. El punto que queremos señalar no sólo es que la resistencia es inmanente al Poder, que poder y contrapoder se generan mutuamente; que el poder mismo genera el exceso de resistencia que finalmente no podrá dominar; tampoco es que –en el caso de la sexualidad- la “represión” disciplinaria de la carga libidinal erotice el gesto mismo de la represión (como el neurótico obsesivo que obtiene satisfacción libidinal de los rituales compulsivos destinados a mantener a raya la jouissance [goce] traumática). Este último punto debe radicalizarse aun más: el edificio mismo del poder se escinde desde dentro, es decir para reproducirse a sí mismo y contener su Otro depende de un exceso inherente que lo constituye. Para decirlo en términos hegelianos de identidad especular, el Poder es siempre ya su propia transgresión; si efectivamente funciona, tiene que contar con un agregado obsceno: el gesto de autocensura es consustancial al ejercicio del poder. Por lo tanto no es suficiente decir que la “represión” de un contenido libidinal erotiza retroactivamente el mismo gesto de la “represión”; esta “erotización” del poder no es un efecto secundario del ejercicio sobre su objeto, sino que conforma sus propios cimientos, su “delito constitutivo”, el gesto fundante que debe de permanecer invisible si el poder pretende funcionar normalmente. Lo que hallamos, por ejemplo, en el tipo de instrucción militar que aparece en la primera parte de la película de Kubrick sobre Vietnam, Full Metal Jacket, no es una erotización secundaria del procedimiento disciplinario que crea sujetos militares, sino que es la obscenidad constitutiva de este procedimiento lo que torna eficaz.

La lógica del Capital

Volviendo, entonces, a la victoria laborista, vemos que esta no sólo implicó una reapropiación hegemónica de un conjunto de tópicos que habitualmente se inscribían dentro del conservadurismo –los valores de la familia, la ley y el orden, la responsabilidad individual-, sino que además la ofensiva ideológica del laborismo separa estos tópicos del subtexto fantasmático obsceno que los mantenía dentro del campo conservador, en el cual tener “mano dura con el delito” y “responsabilidad individual” equivale veladamente al egoísmo brutal, al desprecio por las víctimas y a otros “bajos instintos”. No obstante, el problema es que la estrategia del Nuevo Laborismo también contenía su propio “mensaje entre líneas”: “Aceptamos totalmente la lógica del capital, con eso no nos vamos a meter”.
Hoy, la crisis financiera constituye un estado de cosas permanente que legitima los pedidos de recorte del gasto social, de la asistencia médica, del apoyo a la investigación cultural y científica; en pocas palabras, se trata del desmantelamiento del Estado de Bienestar. ¿Pero acaso esta crisis permanente es un rasgo objetivo de nuestra vida socioeconómica? ¿No se trata más bien de uno de los efectos de la ruptura del equilibrio en la “lucha de clases” hacia el capital, que es el resultado del papel creciente de las nuevas tecnologías y de la internalización directa del capital, con la consecuente disminución del rol del Estado-Nación, que tenia más posibilidades de imponer ciertas condiciones mínimas y ciertos limites a la explotación?. Dicho de otro modo: la crisis es un “hecho objetivo” siempre que uno acepte de antemano, como una premisa incuestionable, la lógica propia del capital, como lo han hecho cada vez más los partidos liberales o de izquierda. Asistimos al increíble espectáculo de partidos socialdemócratas que han llegado al poder con el siguiente mensaje entre líneas hacia el capital: “Nosotros haremos el trabajo que sea necesario para ustedes en una forma más eficaz e indolora que los conservadores”. Desde luego, el problema es que resulta prácticamente imposible –en las actuales circunstancias sociopolíticas globales- cuestionar efectivamente la lógica del capital: incluso un intento socialdemócrata modesto para redistribuir la riqueza más allá del límite aceptable para el capital conduce “efectivamente” a crisis económica, inflación, caída de los ingresos, etc. De cualquier forma, uno siempre debe de tener en cuenta que entre la causa” (el gasto social creciente) y el “efecto” (la crisis económica) no

hay una relación causal objetiva directa: ésta siempre se halla inserta en una situación de lucha y antagonismo social: El hecho de que si uno no obedece los limites impuestos por el capital "verdaderamente se desencadena" una crisis, no "prueba" en modo alguno que esos límites sean una necesidad objetiva de la vida económica. Mas bien debería verse como una prueba de la posición privilegiada que tiene el capital en la lucha económica y política, como ocurre cuando un compañero mas fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego, cuando estas haciendo X, efectivamente resulta Y.
La ironía es que, en los países ex comunistas del este europeo, los comunistas "reformados" fueron los primeros en aprender la lección. ¿Porqué muchos de ellos volvieron al poder vía elecciones libres? El retorno mismo nos ofrece la prueba definitiva de que estos estados han entrado definitivamente en el capitalismo. Es decir, ¿qué es lo que los ex comunistas representan hoy?. Debido a sus vínculos privilegiados con los capitalistas que están surgiendo (la mayoría de los cuales son miembros de la antigua nomenklatura, que privatizó las compañías que alguna vez dirigieron), los ex comunistas constituyen, en primer lugar el partido del gran capital. Más aún, para borrar los rastros de su breve pero traumática experiencia con la sociedad civil políticamente activa, abogan ferozmente por el abandono de la ideología, por el repliegue del compromiso activo en la sociedad civil, lo cual desemboca en el consumismo apolítico pasivo: ambos rasgos caracterizan al capitalismo contemporáneo. En consecuencia, los disidentes están estupefactos al comprobar que en el paso del socialismo al capitalismo han desempeñado el papel de "mediadores que desaparecen", y que la misma clase de antes gobierna bajo un nuevo disfraz. Resulta equivocado sostener, entonces que el retorno de los ex comunistas al poder es un indicador de que la gente esta desilusionada del capitalismo y añora la antigua seguridad socialistas: en realidad, en una suerte de "negación de la negación" hegeliana, es solo con el retorno al poder de los ex comunistas que se negó efectivamente el socialismo. En otras palabras, lo que los analistas políticos perciben (equivocadamente) como una "decepción frente al capitalismo" es, en realidad, una desilusión frente a un entusiasmo ético-político, para el cual no hay lugar en el capitalismo "normal".[7]
En un nivel ligeramente diferente, la misma lógica está presente en el impacto social que tiene el ciberespacio. Dicho impacto no deriva directamente de la tecnología sino que depende de la red de relaciones sociales; es decir, la forma en que la digitalización afecta nuestra propia experiencia está mediada por el marco de la economía de mercado globalizada del capitalismo tardío. Con frecuencia Bill Gates ha celebrado el ciberespacio, considerando que éste abre la posibilidad de lo que él llama un "capitalismo libre de fricción". Esta expresión muestra perfectamente la fantasía social que subyace en la ideología del capitalismo del ciberespacio: un medio de intercambio completamente transparente, etéreo, en el que desaparecen hasta los últimos rastros de la inercia material. La cuestión fundamental es que la "fricción" de la que nos libramos en esa fantasía de un "capitalismo libre de fricción" no se refiere solamente a la realidad de los obstáculos materiales que sostienen cualquier proceso de intercambio, sino, sobre todo, a lo Real de los antagonismos sociales traumáticos, a las relaciones de poder y todo aquello que marque con un sesgo patológico el espacio del intercambio social. En sus manuscritos Grundrisse, Marx señalo que la disposición material de un emplazamiento industrial del siglo XIX materializa directamente la relación de dominación capitalista –el trabajador aparece como un mero apéndice subordinado a la maquina que posee el capitalista-; mutatis mutandis, lo mismo ocurre con el ciberespacio. En las condiciones sociales del capitalismo tardío, la materialidad misma del ciberespacio genera automáticamente la ilusión de un espacio abstracto, con un intercambio "libre de fricción" en el cual se borra la particularidad de la posición social de los participantes.
La "ideología espontánea del ciberespacio" que predomina se llama "ciber-revolucionarismo" y considera el ciberespacio (o la World Wide Web) como un organismo que autoevoluciona naturalmente[8]. Aquí resulta fundamental el desdibujamiento de la distinción entre "cultura" y "naturaleza": la contracara de la "naturalización de la cultura" (el mercado, la sociedad, considerados como organismos vivos) es la "culturalización de la naturaleza" (la vida misma es concebida como un conjunto de datos que se

autoreproducen: “genes are memes”).[9] Esta nueva concepción de la Vida es, entonces, neutral en lo que respecta a la distinción entre procesos naturales, culturales o “artificiales”. Así, la Tierra (como Gaia) y el mercado global aparecen como gigantescos sistemas vivientes autoregulados cuya estructura básica se define en términos de procesos de codificación y decodificación, de transmisión de la información: La concepción de la Web como un organismo vivo a menudo aparece en contextos que pueden parecer liberadores, por ejemplo, contra la censura estatal en Internet. Sin embargo, esta demonización del Estado es totalmente ambigua, en la medida en que en general forma parte del discurso de la derecha populista y/o el liberalismo de mercado, cuyo objetivo principal apunta a aquellas intervenciones estatales que tratan de mantener la seguridad y un mínimo equilibrio social. Aquí resulta ilustrativo el título del libro de Michael Rothschild: Binomics: The Inevitability of Capitalism.[10] Así, mientras los ideólogos del ciberespacio pueden soñar con el próximo paso evolutivo –en el que ya no interactuaremos mecánicamente en tanto individuos "cartesianos", en el que cada "persona" cortará el vínculo sustancial con su propio cuerpo y se concebirá como parte de la nueva Mente holística que vive y actúa a través de cada uno-, esta "naturalización" de la World Wide Web o del mercado oculta el conjunto de relaciones de poder (de decisiones políticas, de condiciones institucionales) que necesitan los "organismos" como Internet (o el mercado, o el capitalismo, etcétera) para prosperar.

La ideología subterránea

Lo que uno debería hacer, por lo tanto, es reafirmar la antigua crítica marxista respecto de la "reificación": en contraposición a las pasiones ideológicas, a las que se considera "pasadas de moda", hoy la forma ideológica predominante consiste en poner el acento en la lógica económica "objetiva", despolitizada, puesto que la ideología es siempre autorreferencial, es decir, se define a través de una distancia respecto de un Otro, al que se lo descarta y denuncia como "ideológico".[11] Jacques Rancière se refirió cáusticamente a la "mala sorpresa" que espera a los ideólogos posmodernistas del "fin de la política": es como si estuviéramos asistiendo a la confirmación última de la tesis de Freud, en El malestar en la cultura, respecto de cómo, ante cada afirmación de Eros, Tánatos se reafirma con una venganza. Ahora que dejamos atrás -de acuerdo con la ideología oficial- las pasiones políticas "inmaduras" (el régimen de lo político, es decir, la lucha de clases y otros antagonismos pasados de moda) para dar paso a un universo postideológico pragmático maduro, de administración racional y consensos negociados, a un universo libre de impulsos utópicos en el que la administración desapasionada de los asuntos sociales va de la mano de un hedonismo estetizante (el pluralismo de las “formas de vida"), en ese preciso momento lo político fórcluido está celebrando su retorno triunfal en la forma más arcaica: bajo la forma del odio racista, puro, incólume hacia el Otro, lo cual hace que la actitud tolerante racional sea absolutamente impotente.[12] En este sentido preciso, el racismo posmoderno contemporáneo es el síntoma del capitalismo tardío multiculturalista, y echa luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático. La "tolerancia" liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de "comidas étnicas" en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro "real" por su "fundamentalismo", dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el "Otro real" es por definición “patriarcal", "violento", jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras. Uno se ve tentado aquí a reactualizar la vieja noción marcuseana de "tolerancia represiva", considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna, lo que forcluye la dimensión de lo Real del goce del Otro.[13]

La misma referencia al goce nos permite echar una nueva luz sobre los horrores de la guerra de Bosnia, tal como se refleja en el filme Underground, de Emir Kusturica (1995). El significado político de este filme no radica principalmente en su tendenciosidad abierta, en la forma como toma partido en el conflicto posyugoslavo -los heroicos serbios contra los croatas y eslovenios traidores pro nazis - sino más bien en la actitud estética "despolitizada". Es decir, en sus conversaciones con los periodistas de Cabiers du cinéma, Kusturica insistía en que Underground no es exactamente un filme político, sino una suerte de experiencia subjetiva a la manera de un trance liminal, un "suicidio postergado".

El director puso, sin ser conciente de ello, sus verdaderas cartas políticas sobre la mesa al señalar que Underground expone el trasfondo fantasmático "apolítico" que está en la base de las crueldades de la guerra posyugoslava y de su limpieza étnica. ¿Cómo? El cliché más común a propósito de los Balcanes es que su gente está atrapada en la vorágine fantasmática del mito histórico; Kusturica mismo apoya esta visión: "En esta región, la guerra es un fenómeno natural. Es como una catástrofe natural, como si fuese un terremoto que explotara de tanto en tanto. En mi película, traté de mostrar el estado de cosas en esta caótica parte del mundo. Pareciera que nadie puede rastrear las raíces de este conflicto terrible".[14] Lo que encontramos aquí, desde luego, es un caso ejemplar de "balcanismo", que funciona de un modo parecido al concepto de "orientalismo" de Edward Said: los Balcanes como un espacio fuera del tiempo, en el cual Occidente proyecta su contenido fantasmático. Junto con la película de Milche Manchevski Before the Rain [Antes de la lluvia] -que casi gana el Oscar a la mejor película extranjera en 1995- Underground es el último producto ideológico del multiculturalismo liberal de Occidente: lo que ambos filmes ofrecen a la mirada del espectador occidental liberal es precisamente lo que éste quiere ver en la guerra balcánica: el espectáculo de un ciclo de pasiones míticas, incomprensibles, atemporales, que contrastan con la vida decadente y anémica de Occidente.[15]
El flanco débil de la mirada multiculturalista universal no está en su incapacidad para "arrojar el agua sucia sin arrojar el bebé": resulta totalmente erróneo afirmar que, cuando uno arroja el agua sucia del nacionalismo -el "exceso" de fanatismo-, debe ser cuidadoso de no perder el bebé de la identidad nacional "sana", de manera tal que se podría trazar una línea divisoria entre el grado justo de nacionalismo "sano", que garantiza la dosis mínima necesaria de identidad nacional, y el nacionalismo "excesivo". Semejante distinción tan propia del sentido común reproduce el razonamiento nacionalista que intenta librarse del exceso "impuro". Uno se ve tentado, en consecuencia, a proponer una analogía con el tratamiento psicoanalítico, cuyo propósito tampoco es sacarse de encima el agua sucia (los síntomas, los tics patológicos) para conservar el bebé (el centro del Yo saludable) sino, más bien, arrojar al bebé (suspender el Yo del paciente) para confrontar al paciente con su propia “agua sucia", con los síntomas y las fantasías que estructuran su goce. En la cuestión de la identidad nacional, uno también debería intentar arrojar al bebé (la pureza espiritual de la identidad nacional) para hacer visible el soporte fantasmático que estructura la jouissance en la Cosa nacional. Y el mérito de Underground es que, sin ser conciente de ello, torna visible esta agua sucia.
La máquina del tiempo
Underground trae a la luz el trasfondo subterráneo obsceno del discurso público, oficial, representado en la película por el régimen comunista de Tito. Debe tenerse en cuenta que el "subterráneo" al que alude el título del filme no se refiere solamente al "suicidio postergado", a la eterna orgía de beber, cantar y copular que ocurre fuera del espacio público y en una temporalidad suspendida. Hace referencia también al taller "subterráneo" en el que los trabajadores esclavizados, aislados del resto del mundo (lo que los lleva a pensar que todavía está transcurriendo la Segunda Guerra Mundial), trabajan día y noche produciendo armas que son vendidas por Marko, el héroe del filme, dueño de ellos y gran Manipulador, el único que media entre el mundo público y el "subterráneo". Kusturica utiliza aquí el motivo del antiguo cuento de hadas europeo en el que durante la noche, mientras la gente está dormida, enanos diligentes (generalmente controlados por un mago malo) salen de sus escondites y terminan el trabajo (ordenan la casa, cocinan la comida) de manera que por la mañana, cuando la gente se despierta, encuentra el trabajo hecho mágicamente. El "underground" de Kusturica es la última encarnación de este motivo, al que se refieren desde El oro del Rin, de Richard Wagner (los Nibelungos que trabajan en cuevas subterráneas, conducidos por su amo cruel, el enano Alberich), hasta Metrópolis, de Fritz Lang, en el que trabajadores industriales esclavizados viven y trabajan debajo de la superficie de la tierra produciendo riqueza para los capitalistas que gobiernan.
Este esquema de esclavos "subterráneos", dominados por un Amo malvado, se recorta sobre un fondo que muestra la oposición entre las dos figuras del Amo: por un lado, la

autoridad simbólica pública "visible"; por el otro, la aparición espectral "invisible". Cuando el sujeto está dotado de la autoridad simbólica, actúa como un apéndice de su título simbólico; es decir, es el "gran Otro", la institución simbólica que actúa a través de él: basta con pensar en un juez, que puede ser una persona miserable y corrupta, pero que en el momento en que se pone su traje y su insignia, sus palabras son las de la Ley. Por otra parte, el Amo "invisible" (un buen ejemplo es la figura antisemita del "judío" quien, invisible a los ojos de la gente, maneja los hilos de la vida social) es una especie de extraño doble de la autoridad pública: tiene que actuar en la sombra, invisible a los ojos de la gente, irradiando una omnipotencia espectral, como la de un fantasina.[16] El Marko de Underground debe situarse en ese linaje del mago malvado que controla un imperio invisible de trabajadores esclavizados: como Amo simbólico público, es una suerte de extraño doble de Tito. El problema con Underground es que cae en la trampa cínica de presentar este obsceno "mundo subterráneo" desde una distancia benevolente. Underground, desde luego, tiene múltiples interpretaciones y es autorreflexiva, juega con un montón de clichés que no "deben interpretarse literalmente" (el mito serbio del hombre verdadero, quien aun cuando las bombas caen a su alrededor sigue comiendo tranquilamente, y otros mitos por el estilo); sin embargo, es precisamente a través de esta autodistancia que funciona la ideología cínica "posmoderna". En su libro tantas veces reeditado Catorce tesis sobre el fascismo (1995), Umberto Eco enumeró una serie de rasgos que definen lo central de la actitud fascista: la tenacidad dogmática, la ausencia de sentido del humor, la insensibilidad hacia la discusión racional... No podría haber estado más equivocado. Hoy, el neofascismo es cada vez más posmoderno, civilizado y lúdico, y mantiene una autodistancia irónica, pero no por eso es menos fascista.
Por eso, en cierto sentido, Kusturica tiene razón en su entrevista con Cahiers du cinéma: de alguna manera efectivamente él "muestra el estado de las cosas en esta parte caótica del mundo" revelando su soporte fantasmático "subterráneo". Sin saberlo, muestra la economía libidinal de la masacre étnica en Bosnia: el trance seudo-batailleano del gasto excesivo; del ritmo enloquecido y continuo de beber-comer-cantar-copular. Y allí está el "sueño" de los limpiadores étnicos, allí está la respuesta a la pregunta: "¿Cómo fueron capaces de hacerlo? ". Si la definición estándar de la guerra es la de "la continuación de la política por otros medios", entonces el hecho de que el líder de los serbios bosnios Radovan Karadzic sea un poeta es más que una coincidencia gratuita: la limpieza étnica en Bosnia fue la "continuación de (una suerte de) poesía por otros medios".

Universalidad "concreta" versus "abstracta"

¿Cómo se inserta, entonces, esta poesía ideológica multiculturalista en el capitalismo global de hoy? El problema que subyace aquí es el del universalismo. Etienne Balibar distinguió tres niveles de universalidad en las sociedades actuales: la universalidad "real" del proceso de globalización, con el proceso complementario de "exclusiones internas" (al punto que el destino de cada uno de nosotros depende de la intrincada red de relaciones de mercado globales); la universalidad de la ficción que regula la hegemonía ideológica (el Estado o la Iglesia en tanto "comunidades imaginadas" universales que permiten al sujeto adquirir una distancia respecto de su inmersión en el grupo social inmediato -la clase, la profesión, el sexo, la religión- y postularse como un sujeto libre); y por último, la universalidad de un Ideal (tal es el caso del pedido revolucionario de égaliberté [igualdad-libertad]), el cual se mantiene como un exceso incondicional que desencandena una insurrección permanente contra el orden existente, por lo que no puede aburguesarse, incluso dentro del orden existente.[17]
La cuestión es que, desde luego, los límites entre estos tres universales no son nunca estables o fijos: la égaliberté puede servir como la idea hegemónica que nos permite identificarnos con nuestro rol social particular (Soy un artesano pobre pero, precisamente como tal, participo en la vida de mi Estado-Nación como un ciudadano libre que posee los mismos derechos que los demás), o como el exceso irreductible que desestabiliza todo orden social fijo. Lo que en el universo jacobino constituyó la universalidad desestabilizante del Ideal -que desencadenó el incesante proceso de transformación social- más tarde se convirtió en la ficción ideológica que permitió a cada individuo identificarse con su lugar específico en el espacio social. En términos hegelianos se

presenta aquí la alternativa siguiente: ¿el universal es "abstracto" (opuesto al contenido concreto) o ”concreto" (en el sentido de que yo experimento mi modo particular de vida social como la forma específica en que participo en el orden social universal)? Lo que sostiene Balibar es que obviamente la tensión entre ambas universalidades es irreductible: el exceso de universalidad ideal-negativo -abstracta, su fuerza desestabilizadora, no puede nunca integrarse completamente a la totalidad armónica de una universalidad "concreta".[18] Sin embargo, existe otra tensión: la tensión entre los dos modos de la "universalidad concreta", tensión que hoy parece más crucial. Es decir, la universalidad "real” de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia ficción hegemónica (o incluso ideal) de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo; supone también la propia "universalidad concreta" seudohegeliana de un orden mundial cuyos rasgos universales -el mercado mundial, los derechos humanos y la democracia- permiten que florezcan diversos ,estilos de vida" en su particularidad. Por lo tanto, inevitablemente surge una tensión entre esta posmoderna universalidad concreta" post-Estado-Nación y la anterior “universalidad concreta" del Estado-Nación.
Hegel fue el primero en elaborar la paradoja moderna de la individualización a través de la identificación secundaria. En un principio, el sujeto está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació (la familia, la comunidad local); el único modo de apartarse de su comunidad "orgánica" primordial, de romper los vínculos con ella y afirmarse como un "individuo autónomo" es cambiar su lealtad fundamental, reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad, secundaria, que es a un tiempo universal y "artificial”, no "espontánea" sino "mediada", sostenida por la actividad de sujetos libres independientes. Así, hallamos la comunidad local versus la nación; una profesión en el sentido moderno del término (un trabajo en una compañía grande, anónima) versus la relación "personalizada" entre el aprendiz y su maestro artesano; el conocimiento de la comunidad académica versus la sabiduría tradicional transmitida de generación en generación. En este pasaje de la identificación primaria a la secundaria, las identificaciones primarias sufren una suerte de transustanciación: comienzan a funcionar como la forma en que se manifiesta la identificación secundaria universal (por ejemplo, precisamente por ser un buen miembro de mi familia, contribuyo al funcionamiento correcto de mi Estado-Nación). La identificación secundarla universal se mantiene "abstracta" en la medida en que se opone directamente a las formas particulares de la identificación primaria, esto es, en la medida en que obliga al sujeto a renunciar a sus identificaciones primarias. Se hace "concreta" cuando reinserta las identificaciones primarias, transformándolas en las formas en que se manifiesta la identificación secundarla. Puede observarse esta tensión entre universalidad "abstracta" y "concreta" en el status social precario que tenía la Iglesia cristiana en sus inicios: por un lado, estaba el fanatismo de los grupos radicales, quienes no veían la forma de combinar la verdadera actitud cristiana con las relaciones sociales predominantes, constituyéndose por lo tanto en una seria amenaza para el orden social; por el otro lado, había intentos de reconciliar a la cristiandad con la estructura de dominación existente, de manera tal que participar en la vida social y ocupar un lugar dentro de la jerarquía resultaba compatible con ser un buen cristiano. En realidad, cumplir con el rol social que le correspondía a cada uno no sólo se consideraba compatible con el hecho de ser un buen cristiano, sino que incluso se percibía como una forma específica de cumplir con el deber universal de ser cristiano.
En la era moderna la forma social predominante del "universal concreto" es el Estado-Nación en tanto vehículo de nuestras identidades sociales particulares, esto es, determinada forma de mi vida social (por ejemplo, ser obrero, profesor, político, campesino, abogado) constituye la forma específica en que participo en la vida universal de mi Estado-Nación. En lo que respecta a esta lógica de transustanciación que garantiza la unidad ideológica del Estado-Nación, los Estados Unidos de Norteamérica constituyen un caso de excepción: la clave de la "Ideología Americana" estándar radica en que intenta transustanciar la fidelidad que se tiene hacia las raíces de la etnia propia en una de las expresiones del “ser americano": para ser un buen americano, uno no tiene que renunciar a sus propias raíces étnicas -los italianos, los alemanes, los negros, los judíos, los griegos,

los coreanos, son "todos americanos", es decir, la particularidad misma de su identidad étnica, la forma en que se aferran a ella, los hace americanos. Esta transustanciación por medio de la cual se supera la tensión entre mi identidad étnica particular y mi identidad como miembro del Estado-Nación hoy se ve amenazada: es como si se hubiese erosionado seriamente la carga positiva que tenía la patética identificación patriótica con el marco universal del Estado-Nación (Norteamérica). La "americanez", el hecho de "ser americano", cada vez despierta menos el efecto sublime de sentirse parte de un proyecto ideológico gigantesco, "el sueño americano", de manera que el estado americano se vive cada vez más como un simple marco formal para la coexistencia de una multiplicidad de comunidades étnicas, religiosas o de estilos de vida.

El reverso del modernismo

Este colapso gradual del "sueño americano" -o, más bien, su pérdida de sustancia- es el testimonio de la inesperada inversión del pasaje de la identificación primaria a la secundaria, descripta por Hegel: en nuestras sociedades "posmodernas", la institución "abstracta" de la identificación secundarla es experimentada cada vez más como un marco externo, puramente formal y no verdaderamente vinculante, de manera tal que cada vez más se busca apoyo en formas de identificación "primordiales", generalmente más pequeñas (étnicas y religiosas). Aun cuando estas formas de identificación sean más "artificiales" que la identificación nacional -como ocurre con el caso de la comunidad gay- resultan más inmediatas, en el sentido de que captan al sujeto directa y abarcadoramente, en su "forma de vida" específica, restringiendo, por lo tanto, la libertad "abstracta" que posee en su capacidad como ciudadano del Estado-Nación. Con lo que hoy nos enfrentamos es, entonces, con un proceso inverso al de la temprana constitución moderna de la Nación; es decir, en contraposición a la "nacionalización de la étnica" -la des-etnicización, la "superación dialéctica" (Anfbebung) de lo étnico en lo nacional- actualmente estamos asistiendo a la "etnicización de lo nacional", con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas. Sin embargo, la cuestión fundamental aquí es que esta "regresión" de las formas de identificación secundarias a las "primordiales", a las de identificación con comunidades "orgánicas ya está "mediada": se trata de una reacción contra la dimensión universal del mercado mundial, y como tal, ocurre en ese contexto, se recorta contra ese trasfondo. Por tal motivo, lo que hallamos en este fenómeno no es una "regresión", sino que se trata más bien de la forma en que aparece el fenómeno opuesto: en una suerte de "negación de la negación", es esta reafirmación de la identificación "primordial" lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente. Para aclarar este punto, uno debería tener en cuenta lo que es tal vez la lección más importante de la política posmoderna: lejos de ser una unidad "natural" de la vida social, un marco equilibrado, una suerte de entelechia aristotélica anticipada por todos los desarrollos previos, la forma universal del Estado-Nación constituye un equilibrio precario, temporario, entre la relación con una Cosa étnica en particular (el patriotismo, pro patria mori, etc) y la función potencialmente universal del mercado. Por un lado, "supera" las formas de identificación locales orgánicas en la identificación patriótica universal; por otro, se postula como una suerte de límite seudonatural de la economía de mercado, delimitando el comercio "interno" del "externo"; la actividad económica, por tanto, se ve sublimada, ascendida al nivel de Cosa étnica, legitimada como una contribución patriótica a la grandeza de la nación. Este equilibrio está permanentemente amenazado por ambos lados, tanto del lado de las formas "orgánicas" previas de identificación particular, que no desaparecen simplemente sino que continúan su vida subterránea fuera de la esfera pública universal, como del lado de la lógica inmanente del capital, cuya naturaleza "transnacional" es en sí misma indiferente a las fronteras del Estado-Nación. Las nuevas identificaciones étnicas "fundamentalistas" entrañan una suerte de "des-sublimación", es decir, la unidad precaria que es la "economía nacional" sufre un proceso de desintegración en dos partes constitutivas: por un lado, la función del mercado transnacional, y por otro, la relación con la Cosa étnica.[19] Por lo tanto, solamente en la actualidad, en las comunidades fundamentalistas contemporáneas de tipo étnico, religioso, de estilo de vida, se produce plenamente la escisión entre la forma abstracta del comercio y la relación con la Cosa

étnica particular, proceso que fue iniciado por el proyecto iluminista: la xenofobia y el "fundamentalismo" religioso o étnico posmoderno no sólo no son "regresivos" sino que, por el contrario, ofrecen la prueba más cabal de la emancipación final de la lógica económica del mercado respecto de su relación con la Cosa étnica.[20] El esfuerzo teórico más alto de la dialéctica de la vida social está allí: no en describir el proceso de mediación de la inmediatez primordial -por ejemplo, cómo una comunidad "orgánica" se desintegra hasta tornarse una sociedad individualista "alienada"-, sino en explicar cómo este mismo proceso de mediación característico de la modernidad puede dar origen a nuevas formas de inmediatez "orgánicas". La explicación estándar del pasaje de la Gemeinschaft a la Gesellschaft debería, por lo tanto, ser complementada con una descripción de cómo este proceso en el que la comunidad se torna sociedad da origen a distintas formas de comunidades nuevas, "mediadas", por ejemplo “las comunidades de estilo de vida".

El Multiculturalismo

¿Cómo se relaciona, entonces, el universo del Capital con la forma del Estado-Nación en nuestra era de capitalismo global? Tal vez esta relación sea mejor denominarla "autocolonización": con el funcionamiento multinacional del Capital, ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados. La empresa global rompe el cordón umbilical que la une a su nación materna y trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado. Esto es lo que perturba tanto al populismo de derecha con inclinaciones patrióticas, desde Le Pen hasta Buchanan: el hecho de que las nuevas multinacionales tengan hacia el pueblo francés o norteamericano exactamente la misma actitud que hacia el pueblo de México, Brasil o Taiwan. ¿No hay una especie de justicia poética en este giro autorreferencial?, Hoy el capitalismo global -después del capitalismo nacional y de su fase colonialista/internacionalista- entraña nuevamente una especie de "negación de la negación". En un principio (desde luego, ideal) el capitalismo se circunscribe a los confines del Estado-Nación y se ve acompañado del comercio internacional (el intercambio entre Estados-Nación soberanos); luego sigue la relación de colonización, en la cual el país colonizador subordina y explota (económica, política y culturalmente) al país colonizado. Como culminación de este proceso hallamos la paradoja de la colonización en la cual sólo hay colonias, no países colonizadores: el poder colonizador no proviene más del Estado-Nación, sino que surge directamente de las empresas globales. A la larga, no sólo terminaremos usando la ropa de una República Bananera, sino que viviremos en repúblicas bananeras.

Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que -desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como "nativos", cuya mayoría debe ser estudiada y "respetada" cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respeta" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad. ¿Qué podemos decir del contraargumento bastante obvio acerca de que la neutralidad multiculturalista es falsa, ya que privilegia veladamente el contenido eurocentrista? Esta línea de pensamiento-es correcta, pero por razones diferentes. Las raíces o el origen cultural particular que

siempre sustentan la posición multiculturalista universal no constituyen su "verdad", una verdad escondida detrás de la máscara de la universalidad ("el universalismo multiculturalista es, en realidad, eurocentrista") sino más bien ocurre lo contrario: esa mancha de raíces particulares es la pantalla fantasmática que oculta el hecho de que el sujeto carece completamente de raíces, que su posición verdadera es el vacío de universalidad. Permítaseme recordar aquí mi propia paráfrasis de una agudeza de De Quincey a propósito del simple arte de matar: ¡cuánta gente ha empezado con una inocente orgía sexual y ha terminado compartiendo la comida en un restaurante chino! [21] La cuestión en esta paráfrasis es revertir la relación que se establece habitualmente entre un pretexto superficial y el deseo no reconocido: a veces, lo más difícil de aceptar es la apariencia en su valor superficial y nos imaginamos múltiples escenarios fantasmáticos para recubrirlo con "significados más profundos". Puede ser cierto que el "verdadero deseo" que pueda encontrarse tras mi negativa a compartir una comida china sea mi fascinación por la fantasía de una orgía grupal, pero la clave es que esta fantasía que constituye mi deseo es ya en sí misma una defensa contra mi impulso "oral", que sólo puede seguir su camino con una coerción absoluta...

Lo que hallamos aquí es el equivalente exacto del ejemplo de Darian Leader del hombre que está en un restaurante con una chica y le pide una mesa al mozo, diciéndole: "¡Un cuarto para dos, por favor!", en vez de "¡Una mesa para dos, por favor!". Uno debería volver sobre la explicación freudiana estándar ("¡Desde luego, su mente ya estaba en la noche de sexo que planeaba para después de la comida!"): en realidad, esta intervención de la fantasía sexual subterránea es más bien la pantalla que sirve de defensa contra el impulso oral, el cual efectivamente lo perturba mucho más que el sexo.[22] En su análisis de la Revolución Francesa de 1848 (en Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850), Marx provee un ejemplo de otro doble engaño: el Partido del Orden que asumió el poder después de la Revolución sostenía públicamente la República, aunque secretamente creía en la Restauración (aprovechaban cualquier oportunidad para burlarse de los rituales republicanos y para indicar, de cualquier forma posible, dónde estaba "su verdadero corazón").[23] Sin embargo, la paradoja era que la verdad de su actividad estaba en la forma externa, a la que despreciaban y burlaban en privado. Ahora bien, esta forma republicana no era una mera apariencia detrás de la cual se ocultaba el deseo monárquico; era la secreta adhesión a la monarquía lo que les permitía cumplir con su función histórica real: la de implantar la ley y el orden republicano burgués. Marx mismo menciona cuánto placer hallaban los miembros del Partido del Orden en soltar la lengua ocasionalmente contra la República, refiriéndose en sus debates parlamentarios, por ejemplo, a Francia como un reino: estos deslices verbales articulaban sus ilusiones fantasmáticas que servían como una pantalla que les permitía obviar la realidad social de lo que estaba ocurriendo en la superficie.

La máquina en el espíritu

Mutatis mutandis, lo mismo ocurre con el capitalismo de hoy, que se aferra todavía a una herencia cultural particular, identificándola como la fuente secreta de su éxito -los ejecutivos japoneses participan en la ceremonia del té u obedecen el código bushido o, en el caso inverso, el periodista occidental busca el secreto del éxito japonés-: esta referencia a una fórmula cultural particular resulta una pantalla que oculta el anonimato universal del capital. El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular).

La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy -la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de

una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el capítalismo está aquí para quedarse), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Hoy la teoría crítica -bajo el atuendo de "crítica cultural"- está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica "crítica cultural" posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de "esencialismo", "fundamentalismo" y otros delitos.
Aquí la estructura es la de un síntoma. Cuando uno se encuentra con un principio estructurador universal, automáticamente siempre supone -en principio, precisamente- que es posible aplicarlo a todos sus elementos potenciales, y que la no realización empírica de dicho principio es una mera cuestión de circunstancias contingentes. Un síntoma, sin embargo, es un elemento que -aunque la no realización del principio universal en él parezca depender de circunstancias contingentes- tiene que mantenerse como una excepción, es decir, como el punto de suspensión del principio universal: si el principio universal se aplicara también a ese punto, el sistema universal en sí mismo se desintegraría. Como ya se sabe, en los fragmentos sobre la sociedad civil de Filosofía del Derecho Hegel demostró que, en la sociedad civil moderna, la extensa plebe [Poebel] no es un resultado accidental de una mala administración social, de medidas gubernamentales inadecuadas o de la mala suerte en el plano económico: la dinámica estructural propia de la sociedad civil necesariamente da origen a una clase que está excluida de los beneficios de la sociedad civil, una clase que está privada de derechos humanos elementales y, consecuentemente, tampoco tiene deberes hacia la sociedad. Se trata de un elemento dentro de la sociedad civil que niega su principio universal, una especie de "no Razón inherente a la Razón misma". En pocas palabras, su síntoma.
¿Acaso hoy no asistimos al mismo fenómeno, e incluso en forma más aguda, cuando observamos el crecimiento de una subclase excluida, a veces por generaciones, de los beneficios de la sociedad democrático-liberal próspera? Las "excepciones" actuales -los sin techo, los que viven en guetos, los desocupados permanentes- son el síntoma del sistema universal del capitalismo tardío; constituyen una evidencia permanente, en aumento, que nos recuerda cómo funciona la lógica inmanente del capitalismo tardío: la verdadera utopía capitalista consistía en creer que se puede -en principio, al menos, aunque a largo plazo- acabar con esta "excepción" a través de medidas apropiadas (para los liberales progresistas, la acción afirmativa; para los conservadores, el retorno a la autoconfianza y a los valores de la familia). ¿Acaso la idea de una coalición de amplio espectro no es una utopía parecida, es decir, la idea de que en algún futuro utópico todas las luchas "progresistas" -por los derechos de los gays y las lesbianas, los de las minorías étnicas y religiosas, la lucha ecológica, la feminista y otras- se unirán en una "cadena de equivalencias" comunes? Hay aquí nuevamente un defecto estructural: la cuestión no es simplemente que, dada la complejidad empírica de la situacion, jamás se unirán las luchas particulares "progresistas", que siempre habrá cadenas de equivalencias "equivocadas" -por ejemplo, el encadenamiento de la lucha por la identidad étnica afroamericana con la ideología homofóbica y patriarcal-, sino que el surgimiento de encadenamientos "equivocados" está en el principio estructurador mismo de la política "progresista" de establecer "cadenas de equivalencias". Es la "represión" del papel clave quedesempeña la lucha económica lo que mantiene el ámbito de las múltiples luchas particulares, con sus continuos desplazamientos y condensaciones. La política de izquierda que plantea "cadenas de equivalencias" entre las diversas luchas tiene absoluta correlación con el abandono silencioso del análisis del capitalismo en tanto sistema económico global, y con la aceptación de las relaciones económicas capitalistas como un marco incuestionable. [24]
La falsedad del liberalismo multiculturalista elitista reside, por lo tanto, en la tensión entre contenido y forma que ha caracterizado al primer gran proyecto ideológico de

universalismo tolerante: el de la masonería. La doctrina de la masonería (la hermandad universal de todos los hombres basada en la luz de la Razón) claramente choca con su forma de expresión y organización (una sociedad secreta con sus rituales de iniciación), es decir, la forma de expresión y articulación de la masonería no deja traslucir su doctrina positiva. Análogamente, la actitud liberal "políticamente correcta" que se percibe a sí misma como superadora de las limitaciones de su identidad étnica (ser "ciudadano del mundo" sin ataduras a ninguna comunidad étnica en particular), funciona en su propia sociedad como un estrecho círculo elitista, de clase media alta, que se opone a la mayoría de la gente común, despreciada por estar atrapada en los reducidos confines de su comunidad o etnia.

Por una suspensión izquierdista de la Ley

¿Cómo reacciona entonces la izquierda que es conciente de esta falsedad del multiculturalismo posmoderno? Su reacción asume la forma de lo que Hegel denominó juicio infinito: el juicio que postula la identidad especular de dos términos totalmente incompatibles (el ejemplo más conocido de Hegel está en su Fenomenología del espíritu, en el apartado sobre la frenología: "el Espíritu es un hueso"). El juicio infinito que condensa esta reacción es: "Adorno (el teórico crítico "elitista" más sofisticado) es Buchanan (lo más bajo del populismo americano de derecha)". O sea, estos críticos del elitismo multiculturalista posmoderno -desde Christopher Lasch hasta Paul Piccone- se arriesgan a apoyar al populismo neoconservador, con su reafirmación de la comunidad, la democracia local y la ciudadanía activa, en la medida en que la consideran la única respuesta políticamente relevante al predominio de la "Razón instrumental” y de la burocratización e instrumentalización de nuestro mundo vital.[25]

Desde luego, resulta fácil desechar el populismo actual acusándolo de ser una formación reactiva nostálgica, en contra del proceso de modernización y, como tal, intrínsecamente paranoica, que busca una causa externa de malignidad, un agente secreto que pulse las cuerdas y por lo tanto, resulte responsable de las aflicciones que produce la modernización (los judíos, el capital internacional, los gerentes multiculturalistas apátridas, la burocracia del estado, etcétera). La cuestión está en concebir este nuevo populismo como una nueva forma de "falsa transparencia" que, lejos de representar un serio obstáculo a la modernización capitalista, allana el camino para ella. En otras palabras, en vez de lamentar la desintegración de la vida comunitaria debido al impacto de las nuevas tecnologías, resulta mucho más interesante analizar cómo el progreso tecnológico en sí mismo da origen a nuevas comunidades que gradualmente se "naturalizan", como el caso de las comunidades virtuales.

Lo que estos defensores izquierdistas del populismo no perciben es que el populismo actual, lejos de constituir una amenaza al capitalismo global, resulta un producto propio de él. Paradójicamente, los verdaderos conservadores hoy son los "teóricos críticos" de izquierda que rechazan tanto el multiculturalismo liberal como el populismo fundamentalista; son aquellos que perciben claramente la complicidad entre el capitalismo global y el fundamentalismo étnico. Apuntan hacia el tercer dominio, que no pertenece ni a la sociedad de mercado global ni a las nuevas formas de fundamentalismo étnico: se trata del dominio de lo político, el espacio público de la sociedad civil, de la ciudadanía responsable y activa, de la lucha por los derechos humanos, la ecología, etcétera. Sin embargo, el problema es que la forma del espacio público está cada vez más amenazada por la embestida de la globalización; por lo tanto, no se puede simplemente volver a dicho espacio o revitalizarlo. Para evitar malentendidos: no planteamos la vieja perspectiva "económico esencialista" según la cual -en el caso de Inglaterra, hoy- la victoria laborista no cambió verdaderamente nada, y como tal, es aún más peligrosa que seguir con el gobierno tory, ya que da origen a la impresión equívoca de que hubo un cambio. Hay muchas cosas que el gobierno laborista puede conseguir: puede contribuir en gran medida a pasar del tradicional patrioterismo inglés pueblerino a una democracia liberal más “iluminista", con un sentido mucho más fuerte de la solidaridad social (desde la salud hasta la educación), del respeto por los derechos humanos (en sus diversas formas, desde los derechos de las mujeres hasta los de los grupos étnicos). Se debería usar la victoria laborista como un incentivo para revitalizar las diversas formas de lucha

por la égaliberté. (Con la victoria electoral socialista en Francia, la situación es aún más ambigua, ya que el programa de Jospin contiene efectivamente algunos elementos que se oponen frontalmente a la lógica del capital). Aun cuando el cambio no es sustancial, sino apenas el rostro de un nuevo comienzo, el mero hecho de que la situación sea percibida por la mayoría de la población como un “nuevo comienzo” abre el espacio para rearticulaciones políticas e ideológicas. Como ya hemos visto, la elección fundamental de la dialéctica de la ideología es que las apariencias efectivamente cuentan.

De cualquier forma, la lógica del capital post-Estado-Nación se mantiene como lo Real que acecha desde el fondo. Entretanto, las tres reacciones fundamentales de la izquierda al proceso de globalización parecen inapropiadas: el multiculturalismo liberal; el intento de aceptar el populismo distinguiendo, detrás de su apariencia fundamentalista, la resistencia contra la "razón instrumental", y el intento de mantener abierto el espacio de lo político. Aunque este último parte de una visión correcta de la complicidad entre multiculturalismo y fundamentalismo, evita la pregunta crucial: ¿cómo hacemos para reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización? La politización del conjunto de luchas particulares, que deja intacto el proceso global del capital, claramente resulta insuficiente. Lo que significa que uno debería rechazar la oposición que se presenta como el eje principal de la lucha ideológica dentro del marco de la democracia liberal del capitalismo tardío: la tensión entre la "abierta" tolerancia liberal universalista postideológica y los "nuevos fundamentalismos" particularistas. En oposición al centro liberal que se presenta a sí mismo como neutral y postideológico, respetuoso de la vigencia de la Ley, debería reafirmarse el antiguo tópico izquierdista acerca de la necesidad de suspender el espacio neutral de la Ley. Desde luego, tanto la derecha como la izquierda tienen su propio forma de considerar la suspensión de la Ley teniendo en cuenta un interés más alto o más importante. La suspensión de derecha -desde los opositores a Dreyfus hasta Oliver North- admite la violación de la letra de la ley, pero la justifica en función de algún interés nacional más alto: presenta la transgresión como un sacrificio doloroso que se hace por el bien de la Nación.[26] En cuanto a la suspensión de izquierda, basta con mencionar dos filmes: Under Fire [Bajo fuego] (Roger Spottiswoode, 1983) y Watch on the Rhine [Alerta en el Rin] (Herman Shurtilin, 1943). El primero transcurre en la época de la Revolución nicaragüense, cuando un reportero gráfico norteamericano enfrenta un dilema: justo antes de la victoria de la revolución, los somocistas matan a un líder sandinista carismático. Los sandinistas entonces le piden al reportero que falsee una foto de su líder para mostrarlo como si estuviera vivo, contradiciendo así la versión somocista sobre su muerte: de este modo el reportero contribuiría a una rápida victoria de la revolución y evitaría el derramamiento de sangre. Sin duda, la ética profesional prohíbe estrictamente este acto ya que viola la objetividad de la información y hace del periodista un instrumento de la lucha política. Sin embargo, el periodista elige la opción "de izquierda" y falsifica la foto. En Alerta en el Rin, basada en una obra de Lillian Hellmann, esta disyuntiva se ve agravada: en los últimos años de la década del '30, una familia fugitiva de emigrantes políticos alemanes involucrados en la lucha antinazi va a alojarse a la casa de unos parientes lejanos, una familia idílica de clase media pueblerina bien norteamericana. Pero los alemanes se van a topar con una amenaza inesperada que aparece bajo la forma de un conocido de la familia norteamericana: un derechista que chantajea a los emigrantes y, por medio de sus contactos con la embajada alemana, pone en riesgo a miembros de la resistencia en Alemania. El padre de la familia emigrante decide matarlo y pone de esta manera a la familia norteamericana en un difícil dilema moral: la solidaridad moralizadora vacía con las víctimas del nazismo ya ha quedado atrás; ahora hay que tomar partido y ensuciarse las manos cubriendo el asesinato. Aquí, nuevamente, la familia se decide por la opción de izquierda. Según esta lectura, la "izquierda" se define como la opción que suspende el marco moral abstracto o -parafraseando a Kierkegaard- como la que realiza una suspensión política de la Ética.

La universalidad por venir

La lección que se puede extraer de todo esto -que cobró actualidad con la reacción occidental hacia la guerra de Bosnia- es que no hay forma de impedir el ser parcial, en la

medida en que la neutralidad implica tomar partido. En el caso de la guerra de Bosnia, la visión "equilibrada" sobre la "guerra tribal" étnica en los Balcanes ya avala el punto de vista serbio: la equidistancia liberal humanitaria puede fácilmente deslizarse o coincidir con su opuesto y efectivamente tolerar la "limpieza étnica" más violenta. En resumen, la persona de izquierda no viola simplemente la neutralidad imparcial liberal; lo que alega es que no existe tal neutralidad. Desde luego, el cliché del centro liberal es que ambas suspensiones, la de izquierda y la de derecha, apuntan en definitiva a lo mismo, a la amenaza totalitaria a la vigencia de la Ley. La consistencia de la izquierda estriba en demostrar que, por el contrario, cada una de las dos suspensiones sigue una lógica distinta. Mientras que la derecha legitima la suspensión de la Ética desde una postura antiuniversalista, apelando a su identidad particular (religiosa, patriótica) que invalida toda moral universal o norma legal, la izquierda legitima su suspensión de la ética apelando precisamente a la verdadera Universalidad por venir. O, dicho de otro modo, la izquierda acepta el carácter antagónico de la sociedad (no hay posición neutral, la lucha es constitutiva) y, al mismo tiempo, se mantiene universalista (habla en nombre de la emancipación universal). En la perspectiva de izquierda, aceptar el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social, aceptar la necesidad de "tomar partido", es la única forma de ser efectivamente universal.
¿Cómo debe comprenderse esta paradoja? Sólo puede concebirse si el antagonismo es inherente a la universalidad misma, es decir, si la universalidad en sí misma se escinde, por un lado, en la "falsa" universalidad concreta que legitimiza la división existente del Todo en partes funcionales y, por el otro, en la demanda real /imposible de universalidad "abstracta" (la égaliberté de Balibar). Por lo tanto, el gesto político de izquierda por excelencia (que contrasta con el tópico derechista de "a cada uno su lugar") es cuestionar el orden universal concreto en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene un "lugar adecuado" dentro de él (en nuestras sociedades, por ejemplo, los inmigrantes ilegales o los "sin techo"). Este procedimiento de identificación con el síntoma es el reverso exacto y necesario del gesto crítico e ideológico estándar, el cual reconoce un contenido particular detrás de alguna noción abstracta universal ("el 'hombre' de los derechos humanos es en realidad el hombre blanco propietario") y que denuncia la universalidad neutral como falsa. Así, en este gesto de identificación con el síntoma, uno reafirma patéticamente (y se identifica con) el punto de excepción/exclusión inherente al orden concreto positivo, el "abyecto", en tanto único punto de universalidad verdadera, que contradice la universalidad concreta existente. Es fácil advertir, por ejemplo, que en las subdivisiones que hay en un país entre los ciudadanos "de primera" y los trabajadores inmigrantes temporarios, se privilegia a los ciudadanos de primera y se excluye a los inmigrantes del espacio público (del mismo modo en que el hombre y la mujer no son dos especies de un gen humano universal y neutro, dado que el contenido del gen como tal implica alguna clase de "represión" de lo femenino). Resulta mucho más productiva tanto teórica como políticamente (dado que abre el camino para una subversión "progresista" de la hegemonía) la operación opuesta: consiste en identificar la universalidad con la cuestión de la exclusión; en nuestro caso, en decir "somos todos trabajadores inmigrantes". En una sociedad estructurada jerárquicamente, la medida de su verdadera universalidad se encuentra en la forma en que sus partes se relacionan con "los de abajo", excluidos por y de los otros. En la ex Yugoslavia, por ejemplo, la universalidad estaba representada por los albanos y los musulmanes bosnios, despreciados por todas las otras naciones. La declaración reciente de solidaridad "Sarajevo es la capital de Europa" fue también un ejemplo de la noción de excepción encarnando la universalidad: la forma en que la iluminada Europa liberal se refería a Sarajevo es el testimonio de la forma en que se refiere a sí misma, a su noción universal.[27]
Esta afirmación de la universalidad del antagonismo no implica en modo alguno que "en la vida social no hay diálogo, sólo guerra". Los de derecha hablan de una guerra social (o sexual), mientras que los de izquierda hablan de lucha social (o de clase). Hay dos variaciones posibles para la infame declaración de Joseph Goebbels "Cuando oigo la palabra 'cultura', busco mi pistola": una es "Cuando oigo la palabra 'cultura', busco mi

chequera", pronunciada por el cínico productor cinematográfico del filme Mépris [El desprecio], de Godard; y la inversa, izquierdista e iluminada, "Cuando oigo la palabra 'revólver', busco la cultura". Cuando hoy un peleador callejero neonazi oye la palabra "cultura occidental cristiana", busca su revólver para defenderla de los turcos, los árabes, los judíos, destruyendo así lo que se propone defender. El capitalismo liberal no tiene necesidad de semejante violencia directa: el mercado realiza la tarea de destruir la cultura de una forma mucho más sutil y eficaz. En oposición a estas dos actitudes, el Iluminismo de izquierda se define por la apuesta a que la cultura pueda servir como un arma eficiente contra el revólver: el estallido de la violencia brutal es una suerte de passage à l’acte que echa raíces en la ignorancia del sujeto y, como tal, se puede contrarrestar con la lucha que tiene como forma principal el conocimiento reflexivo.

Título Original: Multiculturalism, or, the Cultural Logic of MultinationalCapitalism.

Publicado en New Left Review, No. 225, Septiembre- Octubre de 1997.